

الالتباس الميتافيزيقي في عصر النهضة أو جدل الصداقة والحمية (**)

موسى وهبه (*)

1 - أزمة اليونان في عصر النهضة

الصداقة والحمية معنيان خطيران ظهرا في مصادفة، أثناء انصرافي إلى إعداد ورقتي الموسومة: «الالتباس الميتافيزيقي في عصر النهضة». كنت وُطِّدْتُ العزم على قراءة رسالة السيد جمال الدين الأفغاني المعروفة بـ «الرد على الدهريين» وكتاب فرح انطون في ابن رشد وفلسفته وتبديد الالتباس الظاهري الحاصل عنهما.

كان بودي أن أبين أن الجدال الناشئ أواخر القرن الماضي وبداية القرن الحالي أو ذاك الذي استمر مع إسماعيل مظهر حتى عشرينات القرن بين أنصار دارون ومنتقديه أو حول ابن رشد ومكانته لم يكن جدالاً بين أنصار «العلم الوافد» وأنصار الدين الحنيف ولا استعادة للخلاف بين الغزالي وابن رشد.

كان أمامي أن أثبت أن الجدال لم يقع بين الحداثة والأصالة، بين محدث وسلفي، بل بين معاصر ومعاصر. وأن أحداً منهما لم يقفز خارج عصره. وأن الالتباس الوضعي الذي كان يلف العصر لَفَّ معاً طرفي الجدال. وتجلى ذلك في مديح العلم والثقة بسلطانه وقدرته على خدمة الانشغال الأصل: الانشغال بـ ما العمل، أو قل إنه تجلّى باحتلال الانشغال الأتقي (السياسي والخلقي) موقع الانشغال الميتافيزيقي ومكانته قبل أن يربو ذلك ويذيع في طول القرن العشرين وعرضه، فيترجم تارة بالتبرؤ من الميتافيزيقا وطوراً بنعي الفلسفة وبوار أهلها.

كان انهماجي إذن بالالتباس النهضة يجري في سياق انهماجي بالحاضر: ما الذي يجعلنا

(*) استاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية.

(**) قدّم جزء منه إلى الحلقة الدراسية حول عصر النهضة المنعقدة في الجامعة الأميركية في بيروت/ تشرين الثاني 1998.

اليوم نلبي الحاجة إلى الفلسفة بما يشبه الفلسفة⁽¹⁾.

وأغرائني هذا الالتباس بإمكان تعيين الصدع الأساس في أساس البنیان الثقافي ونمط بذل الاقاويل وتوالدها.

وعثرت على هذين اللفظين السعيدين: الصداقة والتعصّب. الاول مرتبط بالعلوم والآداب (في قوله بطرس البستاني: افتحوا الابواب لهذا الصديق القديم⁽²⁾)، لكنه أيضاً مرتبط بـ «غسل القلوب وجمع الكلمة» (في دعوة فرح انطون إلى «نبذ التعصّب عند الفريقين»⁽³⁾).

والثاني بوصفه مضاداً للتساهل (عند فرح انطون نفسه⁽⁴⁾)، لكنه أيضاً مطلوب ومرغوب فيه بوصفه فضيلة كبرى (فقد كتب السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، في جريدتهما العروة الوثقى الصادرة في باريس يوم الخميس 24 أفريل 1884⁽⁵⁾)، مقالاً فريداً في مدح التعصّب وضمنه معاني لافتة حريّة بالوقوف عندها. وكان السيد الأفغاني ديج رسالته الشهيرة الرّد على الدهريين المبنية على الوجهة نفسها وقدمها إلى قراء العربيّة الشيخ محمد عبده بقوله: «دعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه»، فاستبدل التعصّب الملبس بلفظ الحمية وهي الفضيلة المقصودة⁽⁶⁾.

قلت: عثرت على هذين اللفظين السعيدين فوجدت فيهما مدخلاً لتأمل لذريعة لبذل القول في ما يعيننا. فهل يجب أن أنبه هنا إلى أنّ استعادي للفظين ليست بهدف «إبداء رأي» حول «حقيقة ما جرى» في الماضي، وليست بمثابة تكريم و/أو ذمّ لأحد أي اتّخاذ موقف لصالح فريق من الأفراء. فأنا لست باحثاً يكون آراء مدعّمة ولست حتّى مثقفاً يتّخذ مواقف حاسمة بل إنّي، هنا والآن، مجرد سائل يحاول إضاءة ما يجري هنا والآن وما يشغلنا لأنّه يشغل العصر، وما أسميه بإيجاز أي باختزال أكيد: «أزمة اليونيفرسال».

(1) أبين ذلك في «الحاجة العربيّة إلى الفلسفة» عنوان الورقة المقدمة إلى ندوة جامعة دمشق - شباط 1997. راجع أيضاً: «الحاجة إلى الفلسفة» في مجلة الفكر العربي عدد 64، بيروت نيسان - حزيران 1991، حيث أسميت هذا السعي «بعضاً فلسفياً».

(2) في: الفكر العربي في مائة سنة، بيروت، منشورات الجامعة الأميركية، 1967، ص 86 حيث ينقل عن البستاني قوله: «فيا أبناء الوطن... هبوا استيقظوا انتبهوا استيقظوا شمروا عن ساعد العزم. ها الآداب واقفة من كل جهة على أبوابكم تفرع طالبة الدخول... فانبذوا عنكم تعصباتكم وتحزباتكم وأغراضكم النفسانية ومدّوا لها يداً واحدة لمصافحتها وافتحوا الابواب لهذا الصديق القديم الآتي إليكم بعد غربة مستطيلة وترحبوا به واقبلوه بكل فرح وحبور فيملا بلادكم راحة ورفاهية ويكسوها رونقاً وفخراً».

(3) انظر: فرح انطون: ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون، قدّم لها ادونيس المكرة، بيروت، دار الطليعة، المؤلفات الفلسفية 2، 1981، ص 37. وسنشير إلى هذه الطبعة لاحقاً بـ ابن رشد و...

(4) انظر «معنى التساهل الذي هو أساس المدنية الحاضرة» في ابن رشد و...، ص 141 - 143.

(5) انظر: العروة الوثقى، لا انفصام فيها لمدير سياستها السيد جمال الدين الأفغاني ومحورها الاول الشيخ محمد عبده، طبعت على نفقة حسين محي الدين الحبال في مطبعة التوفيق في بيروت 1328 (هـ)، الجزء الاول، ص 108. وسنستعمل لاحقاً طبعة محمد جمال، بيروت المكتبة الاهلية، الطبعة الثالثة، 1351 هـ - 1933 م. ونشير إليها بـ العروة الوثقى.

(6) انظر جمال الدين الأفغاني: الرّد على الدهريين، تحقيق محمود أبو ريه، صلاح الدين السلجوقي، القاهرة، دار الكونك، من دون تاريخ (أرجح أنّه في الستينات).

2 - تحريك الخاطر

صاحب الجامعة، «اللبناني المستمصر»⁽⁷⁾، فرح انطون يروي في تمهيد كتابه الموسوم ابن رشد وفلسفته الصادر في الإسكندرية في 1 يناير 1903⁽⁸⁾ قصة الخلاف مع صاحب المنار، اللبناي هو الآخر، الشيخ رشيد رضا، فيقول إن كتاباً ورده من صديق في القاهرة يخبره فيه أن رصيفه (= زميله) صاحب المنار «يحرّك خاطر» فضيلة الأستاذ محمد عبده، مفتي الديار المصرية، على الجامعة لأسباب لا يريد أن يدخل في ذكرها «لأن ذكرها يسوء الجميع». وأنه تردّد في تصديق هذا الخبر لأن صاحب المنار من أخصّ أصدقاء صاحب الجامعة وهو «فضلاً عن ذلك ابن بلده ورفيقه في سفره. لأنهما قدما من طرابلس الشام إلى مصر في باخرة واحدة للاشتغال بالصحافة فيها». وأن هذا التردّد تبدّد بورود رسالة من صاحب المنار تتسم بالود والاعتراف بأن «لكل إنسان الحق في أن يعتقد ما يراه حقاً». وبأن فضيلة الأستاذ (عبده) عزم على الردّ على الجامعة في ما يختصّ بفلسفة ابن رشد ويسأل الجامعة إذا كانت تريد نشر الردّ.

وتأخذ انطون، على ما يروي، الدهشة حين يقرأ بعد ذلك في المنار المقدمة التي مهّد بها رضا للمقالة الأولى التي ردّ بها الأستاذ على مقالة الجامعة في فلسفة ابن رشد، حيث جاء في تلك المقدمة: «وقع في الترجمة غلط... الجامعة أهانت القصائد الإسلامية وأئمة المسلمين فيجب على المنار الردّ عليها... والفصل بين الحقّ والباطل...». ولكنه يتنازل عن ذلك للأستاذ.

ما لم يدخل انطون في ذكره في التمهيد وما أستثار، على ما يبدو، ردّ الأستاذ هو عبارات خلاصة فقرة منشورة في العدد الثامن من السنة الثالثة للجامعة (20 حزيران 1902) بعنوان «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» جاء فيها: «وهناك اعتبار آخر. وهو أن العلم والفلسفة قد تمكّنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي، ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكّنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي». وفي ذلك دليل على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً في الفلسفة (كان سبق لانطون ذكر اضطهاد المسيحية للعلماء بما يفيد أن الإسلام كان أكثر تسامحاً في العلم).

وما يهمل ذكره أيضاً، هو ردّ المنار على ردّه الأول على مقالة الأستاذ الأولى حيث يكتب رضا: «قامت قيامة من اطلع على هذا الجزء من انكباء المسلمين وعدّوا هذه المجلة أضّرّ عليهم من المجلات النصرانية الدينية التي تطعن في الإسلام طعناً صريحاً»⁽⁹⁾.

(7) حسب تعبير البرت حوراني في الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939، ترجمة كريم عزقول، بيروت، نوفل، 1997.

(8) نشرت صورة الغلاف في ابن رشد و...، ص9، وفيها: «ابن رشد وفلسفته تأليف فرح انطون منشئ مجلة الجامعة وفي ذيل الكتاب، ردود الأستاذ على الجامعة في ست مقالات، بشأن مقالة مختصرة نشرتها الجامعة منذ أشهر في هذا الموضوع. واجوبة الجامعة في ست مقالات أيضاً/ الإسكندرية في 1 يناير سنة 1903».

(9) انظر: ابن رشد و...، مقدمة المحقق، ص 10 (نقلًا عن مجلة المنار، المجلد الخامس، ص 47).

وَيُتَعْتُ انطون أقوال رضا بالافتراء والتحامل ويصف صاحبها بالعجز عن الخوض في موضوع فلسفي فوق طاقته ، فهو « لا يحب التحليل العلمي ويكره استخراج النتائج من مقدماتها». بل يذهب انطون إلى حدّ القول عن رصيفه ورفيق سفره: لقد «أخذ الحمق والحدة منه كلّ ماخذ حتى صار يهذي هذياناً»، ولذا يدعو إلى توفير قواه لمحاربة الأعداء «بدلاً من إنفاقها في محاربة الأصدقاء». في حين ينصرف هو إلى الردّ على الأستاذ رداً مستنداً إلى «الدليل والبرهان»، بريئاً، على قوله، «من كلّ هوى غير هوى الحقيقة المجردة». لعلمه أنّ «غسل القلوب وجمع الكلمة» لا يتمّ بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني بأن دينه أفضل من دينه، فإنّ هذا أمر قد مضى زمانه، وهو من أمور القرون الوسطى «قرون الجهل والتعصّب عند الفريقين». ولأنّ غرضه الذي صار ممكناً في «زمان العلم والفلسفة» هو «كسر الحدة والتعصّب» لتحقيق المصالحة «التي عليها يتوقف نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة».

يعلن انطون إذن صدوره عن الصداقة وعزوفه عن التعصّب. وبلغته : يعلن انتسابه إلى زمان العلم والفلسفة وخروجه من زمان الجهلاء. ويضع كتابه تحت عنوان الحوار الفلسفي لا البحث في تفاصيل الأديان. فهل يتطابق الإعلان مع البيان؟ وكيف يكون حوار الصداقة والتعصّب ممكناً؟

لكن ما الصداقة وما التعصّب بدءاً، وكيف يتداخلان ويتنافران لتأخذ الحمية بأطراف الحديث بل لتجعله ممكناً أصلاً، وتسربل الأقاويل بالتباس صار عمره قرناً من الزمن؟.

3 - نظرية الصداقة

أرجع بالصداقة إلى حيث يتوقّع مني الرجوع بالضبط، إلى أرسطو، صاحب نظرية الصداقة (نيليا) أو الحبّ أو بالأحرى المحبة، مع التشديد على فرق المعنى بالعربية، أي ليس حبّ الهوى (ايروس) على ما يشرح بلباقة كومت - سبونفيل⁽¹⁰⁾؟ بل الحبّ الفعل (نيليا) الفرح بوجود المحبوب، والمحبة المتبادلة، ولنقل الصداقة حسب ما يترجم أحمد لطفي السيد⁽¹¹⁾.

يتميّز أرسطو بين أنواع ثلاثة من الصداقة تبعاً لقيامها على المنفعة أو اللذة أو الفضيلة. ويرى أنّ الصداقة الأكمل والامتنة والتي تستحقّ اسمها من ثمّ، هي تلك القائمة على الفضيلة، أي على الخير والعدل. فتقوم بين متساوين وتزدهر في الديمقراطية.

ويتوسع أرسطو في ذلك بشكل مدهش . فيرى أنّ ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكوّن الصداقات الحقّة، يظهر أنّها تستمدّ أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته. ولمّا كان رجل الخير يريد الخير لذاته «وكان المرء نحو صديقه كما

Andre Comte - Sponville: Petit traité des grandes verrus, Paris: PUF, 1995, pp 331 ss. (10)

انظر: أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924، الجزء الثاني، الكتاب الثامن والكتاب التاسع. (11)

يكون نحو ذاته شخصياً باعتبار أنَّ صديقنا هو نحن بصورة أخرى» نتج عن ذلك أن مبدأ الصداقة هو الانانية نفسها، انانية الرجل الخير. «لأن آية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير. وأنه يعمل لنفسه، لأنه يعمل للعقل الذي هو فيه والذي هو خلاصة الإنسان في كل واحد منا»⁽¹²⁾.

وهو إذ يعمل للعقل يرى أنَّ من الواجب أن ننتقد، لصالح الحقيقة، «حتى آراءنا الخاصة». وهذا ما يبذل الحرج الذي يشعر به لنقده مذهب «المثل» وقد «وضعه أشخاص أعزاء علينا». لكن «ما دمت أدعي أنني فيلسوف، فإننا، بين الصداقة وبين الحق، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا، نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق»⁽¹³⁾.

يلخص نص أرسطو العقل الفلسفي اليوناني. فالفيلسوف، بتحليل اللفظ، محب للحكمة (عاشق يقول دولوز، إذن منافس لعاشق آخر مساوٍ له)⁽¹⁴⁾. والصديقان متحابان ليس لأنهما ينظران بعض إلى بعض بل لأنهما ينظران معاً إلى شيء ثالث (أو في اتجاه واحد على قول سانت-أكزوبيري) قائم فيهما وخارج عن فرديتهما الأمبيرية، عن غايات اللذة والمنفعة. انه حب - تنافس منزّه عن الغرض؛ ولذا كان الحوار في الفلسفة ممكناً وكان النقد واجباً.

يجترح اليونان إذن معنى اليونيفرسيل (الكلّي) ممثلاً في العقل الذي هو خلاصة الإنسان في كل منا، ومعاً ودفعة واحدة الفلسفة والعلم والفردية :

أي حب الحقيقة وكلية المطالب والمنافسة بين أفراد متساوين وأحرار.

إدموند هوسيرل، في نضاله ضد النازية القادمة، يستعيد هذه المعاني ويطلق عليها اسم أوروبا⁽¹⁵⁾. أوروبا بالمعنى الروحي لا الجغرافي، أوروبا التي تتمثل في وحدة حياة ونشاط وإبداع ذهني تجمع فيها أفراداً وسلالات وقبائل وأممًا متنافسة بل متحاربة أحياناً، إنما تمتاز من سائر الوحدات بأمر فريد: تسعى كل التجمعات البشرية الأخرى إلى التآرب، في حين لا يسعى الأوروبي إلى التهنّد مثلاً.

أوروبا هذه، أو الفلسفة - أو حضارة الرجل الأبيض أو الحضارة باختصار (بما فيها الحضارة العربية) كما يحلو لي أن أضيف - يرى فيها هوسيرل إنسانية جديدة ذات كيان روحي منخرط في حركة بلورة مستمرة وأسلوب جديد للوجود الشخصي وحياة جديدة لدوام الاجتماع على إنتاج المثل في أفق اللاتناهي .

ونثراً لقد تشكلت هيئة فوق قومية ذات مهمة لا تستنفد ونزوع مفتوح إلى التوسع

(12) من، الجزء الثاني، ص 289 - 290.

(13) من، الجزء الأول، ص 181.

(14) Gilles Deleuze & Felix Guattari: Qu'est-ce que la philosophie?, Paris: Ed deMinuit, 1991, pp 8-10.

(15) راجع المحاضرة التي ألقاها هوسيرل في فيينا سنة 1935 بعنوان: «الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية»،

ونشرت في ملاحق كتابه Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.

(نشر الدعوة والاستعمار كما سيدعى لاحقاً).

4 - مديح التعصب

من الاطراف الشرقية لأوروبا هذه يلجأ الافغاني إلى قلبها باريس متقدماً ببضع سنوات لينين الآتي من أطرافها الشمالية، حيث سينتج نظرية التعصب في مواجهة أوروبا نفسها متقدماً أيضاً على لينين الذي سينصرف إلى إنتاج نظرية التحزب بهدف إعادة تشكيل أوروبا نفسها أو توسيعها. (ولن أخوض في المقارنة لأن التسأل متجه الآن إلى التعصب).

تدفع العروة الوثقى إذن عن التعصب وتؤسس له في الاجتماع والأخلاق والسياسة⁽¹⁶⁾ فإذا هو لا كما يزعم «المتسربلون بسرابيل الإفرنج»، من المفسد والشورور التي يجب تجنبها، بل من الخصال المطلوبة لحياة الأمة. فالتعصب أو القيام بالعصبية «وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقّه». وهو «الوصف الذي شكّل الله به الشعوب وعقد الربط في كلّ أمة». بل هو «المزاج الصحيح» يوحد المتفرق تحت اسم واحد و«ينشئ المتابين، بتقدير الله، خلقاً واحداً كبذن تألف من أجزاء وعناصر تديره روح واحدة».

هذه الوحدة هي مبعث المباراة بين أمة وأمة، أي حافز الكمال والترقّي، لأن التنافس بين الأمم كالتنافس بين الأشخاص أعظم باعث على بلوغ الكمال.

والتعصب روح كلّ مهبطه هيئة الأمة وصورتها فهو مثار الحمية ومسعر النعرة الجنسية، يدفع عن الأمة كل اعتداء أجنبي، لكن أيضاً (ومعاً) يشكّل الأمة من الداخل إذ يحجب نفوس الأفراد عن معاطاة الدنيا، ومعاً هو أهمّ: عن ارتكاب الخيانات في ما يعود على الأمة بضرر.

فقوة الأمة واستقامة الطباع فيها ورسوخ الفضيلة تكون على حسب درجة التعصب بين آحادها. وكلّما ضعف التعصب ضعفت قوة الربط وتداعى أبناء الأمة إلى الانحلال. بعد هذا يموت الروح الكلي وتبطل هيئة الأمة وتكون مهياة لتدخل الأجانب والعناصر الغريبة.

ذاك هو كمال التعصب واعتداله بين طرفي إفراط وتفريط كليهما من الرذائل. فالإفراط في التعصب مذمة تبعث على الجور والاعتداء والدفاع عن المعصية بحق وبغير حق، واحتقار الأجنبي وعدم مراعاة الذمة وخروج عن جادة العدل، فذهاب بهاء الأمة إذن. لأن العدل قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل مصيرها الزوال.

هذا القانون الطبيعي متوافق مع الشرع الخلقي. فالإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع في قوله: «ليس منّا من دعا إلى عصبية».

وهذا التوافق نفسه هو الذي يجعل شهادة التاريخ موافقة لما يرشد إليه العقل الصحيح. وما يسمح لجمال الدين (ولاهل العرف فيه) بالتوسّع بمعنى التعصب الكامل

(16) العروة الوثقى، ص 96 - 113.

(وما ساسميه الحميه تمييزاً له من سائر أشكال التعصب المذموم). فيرفعه من النعرة على الجنس والنسب إلى الملتحمين بصلة الدين، أي ليشمل بالضبط ما يملكه مقلدو الإفرنج.

وبتوسيع معنى التعصب العرقي إلى التعصب الديني تبلغ النظرية غايتها: فتعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد إذا وقف عند الاعتدال ولم يدفع إلى جور ولا انتهاك حرمة ولا نقض ذمة، أي إذا كان مجرد حمية مقدسة، فهو من أجل الفضائل الإنسانية. (والفضيلة هنا لا بد أن تكون ذات نفع وفائدة).

ومتى استحكمت الرابطة الناشئة عن التعصب الديني صعدت بذوي المكنة إلى أوج السيادة وذروة المجد خصوصاً إذا قوي سلطان الدين واشتدت سطوته على الأهواء العرقية فوحد بين القبائل والعشائر، ومحا اختلاف الأشخاص والأعراق، وحول الأهواء المتضاربة إلى قصد واحد: هو تأصيل المجد وتأييد الشرف وتخليد الذكر تحت الاسم الجامع لهم.

تقاطع الحمية الصداقة إذن وتختلف عنها اختلاف المناقضة:

فالحمية تنقل المنافسة من بين الأفراد إلى منافسة بين الأمم،

ووحدها وحدة عضوية لا بين متساوين بل بين متكاملين: «يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم من بدن حي، لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاطاً في رتبة الوجود وإنما يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه»،

والغايات المحركة لم تعد مطالب منزلة عن المنفعة، بل صارت سعياً إلى المجد والسيادة الجمعية.

والفرق ليس هو نفسه الفرق بين «الأخلاق البرجوازية» و«الأخلاق الثورية»، إلا أن الفرد الذي يحقق أنانيته، حبه لذاته، في الصداقة، مطالب، في الحمية، بتجاوز مصالحه الذاتية لصالح الجماعة، بطمس الخلاف والاختلاف تحقيقاً لوحدة الأمة.

وصحيح أن الفرد ينسخ منافعه الأمبيرية ولذاته الذاتية لصالح الكلي والعقلي، في الصداقة، إلا أن هذا الكلي قائم فيه. في حين تبدو الحمية مذهب حياة للجماعة، إرادة اقتدار كان ليقول نيتشه. والهيئة الروحية الموحدة للأمة هي فوق قومية حقاً وفوق عرقية، لكنها ليست مطلقة ولا عالمية بل مفتوحة على أهل المعتقد وحسب. فإن نزعت إلى الكلي واليونيفرسال فنزوعها ليس مباشراً البتة، بمعنى أنها هيئة لاحقة لجسد متكون.

الحمية مخصوصة إذن. تفرض كثرة من الأمم بينها علاقات مغالبة أو منافسة ومباهاة.

ومخصوصة بأمة بعينها معنية بإعلان شأن دينها: فالدفاع عن الدين غاية ونقد الآخر حجة للإقناع ودليل للمفاضلة.

ولذا، يشكل الدفاع عن الدين الإسلامي مفصلاً أساساً في النظرية بل غاية تكاد تندمج في الغاية القصوى من الاجتماع البشري.

ويتم ذلك للأفغاني :

بتقديم أن الدين أول مرشد وأهدى القائد للأنفس إلى اكتساب العلوم، وأرحم مؤدب على الطباع الحسنة، وأفضل مقيم على جادة العدل.

وبتخصيص فضل دين الإسلام بدليل رفعه أمة غاية في التوحش والقسوة إلى أرقى مراقبي الحكومة والمدنية في أقرب مدة.

وبذم الأمم الأخرى التي اندفعت على بلاد الشرق لمحض الفتك والإبادة لا للفتح ولا للدعوة إلى الدين، أو نكلت بمسلمي الأندلس أو يهود القدس.

وبالمقارنة بين «شطط» لبعض طوائف إسلامية «لم يصل بهم الإفراط إلى حد يقصدون فيه الإبادة وإخلاء الأرض من مخالفيهم في دينهم على سنة المنتصرة من رومان ويونان أيام شوكتهم الأولى».

ومتى تم له ذلك أمكنه أن يعود على بدء ليثبت كذب الإفرنج في ذم التعصب وحمق مقلديهم؛ فها هم على ضعف حميتهم الدينية ينتصرون لدعاة دينهم ويتألفون في الحرب في حين يتغافلون عن نصرة المخالفين لهم في الدين «ويعدونهم من الحيوانات السائمة». فهم إذن يروجون نبذ التعصب لكسر شوكة المسلمين وتقطيع رابطتهم، وحسب.

5 - قصر السعادة

لم يكتف السيد جمال الدين باجتراح النظرية بل كتب رسائل تطبيقية اشتقت منها النظرية أو جعلتها هذه ممكنة. وأهمها الرد على الدهريين التي أملت «حمية جاشت» بالأنفس بسبب غي حكومة الإنكليز وإغراء جماعة من البلاد «بنبذ الأديان وحل عقود الإيمان» على قول الشيخ محمد عبده في مقدمة الترجمة العربية للرسالة⁽¹⁷⁾.

ولست بمتابع لرد الأفغاني على من أسماهم الطبيعيين أو الماديين أو سوى ذلك، من أمثال أبيقور ومزدك والباطنية وروسو ودارون والشيوعيين والنفعيين والخونة المدلسين، لاقيس مقدار فهمه لهؤلاء، وهو أمر قام به إسماعيل مظهر منذ 1926⁽¹⁸⁾. ولست لأدفع عنه ذلك أو أجد الأسباب التخفيفية له، فهو أمر قام به صلاح الدين السلجوقي منذ الستينات⁽¹⁹⁾. بل لأسعى في ما يسند قوله، وكيف يتقدم إلى غايته. فاقول:

يبني الأفغاني على مقدمتين:

(17) الرد على الدهريين، ص 33.

(18) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الظاهر، المطبعة العصرية، 1926، وفيه يعني مظهر بتبيين عدم استناد «تحامل الشميل» على الدين إلى أي معطى علمي، ومعاً عدم هدم إطلاق الأفغاني على حقيقة ما قاله دارون بل، «جهله الجهل التام بالمبادئ الأولية التي بنى عليها العلامة داروين مذهب في أصل الأنواع» (ص 298).

(19) الرد على الدهريين، مقدمة بقلم الفيلسوف صلاح الدين سلجوقي، ص 11 - 31. حيث يعلق السلجوقي: علمت أن شهوة الهدم... قد دفعت أحد كتابنا إلى الغرض من مآثر جمال الدين كلها، لأنه أخطأ فهم التطور كما شرحه داروين، ويرى أن ذلك لا يضير الفيلسوف الذي لم يكن من العلماء المختصين.

الأولى تفيد: الدين قوام الأمم وبه فلاحها.

والثانية: «النيشيرية» (الدهريون) جرثومة الفساد وبهم هلاك العباد.

ومعطى مفاده: شاع هذا اللفظ في البلاد، والعامّة والخاصّة في غفلة عن حقيقة أصحابه.

وخلاصة: حقّ إذن شرح المفهوم وكشف المراد منه ورفع الستار عن حالهم وعرض شيء من مفاسدهم ومضارهم وسوء ذكركم.

أما الطريقة التي يعتمد، فتستند إلى التاريخ الصحيح، والأخذ بالبرهان العقلي بما يثبت خطرهم على الأمة.

والتاريخ الصحيح يؤخذ من «ثقة المؤرخين» وتزيد الثقة بصحته بكشفه أن الواقعة نفسها تتكرر منذ أبيقور اليوناني حتى دهري الشرق: وهي جحدهم للدين وإفسادهم للخلق وجلب المذلة على شعوبهم.

وأما البراهين أو البينات العقلية فيستخدمها الأفغاني ضد دارون ومذهب النشوء والارتقاء بخاصة، وهي تراوح بين الأدلة المنطقية كفساد تجويز الترجيح بلا مرجح واستحالة وجود مقادير لا متناهية في مقدار متناه. والأدلة المستمدة من علوم أخرى كالجيولوجيا والتحليل الكيميائي، أو من بيان العجز عن تبيان اختلاف الأحياء في حال تساوي الظروف، أو من تفسير حادثة بعينها.

يقول الأفغاني: «إنما غرضنا الأصلي إعلان الحق وإظهار الواقع».

ولعل الإعلان والإظهار الحركتان الأساسيتان في تحديد دور العقل أو التوسل ببراهينه:

فالإعلان شهادة وإخبار وليس اكتشافاً أو بناءً للحقائق أو للحق بالأحرى، والإظهار لا يتعدى الإشارة والتنبيه أو كشف الستار لأن الواقع مرئي وبديهي لا ريب فيه.

ولذا لا يظهر أن ثمة فرقاً بين الحق والصدق، أو الباطل والكذب. ولذا أمكن الاكتفاء غالباً ببيان كذب الأعداء.

على هذا النحو يسلك قول الأفغاني إلى غايته: إثبات مقدمته الكبرى أن بالدين فلاح الأمة.

فينتج للمناسبة «قصر السعادة الإنسانية المسدس» أي القائم على ثلاث عقائد وثلاث خصال مستفادة جميعاً من الدين:

العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان أشرف المخلوقات.

الثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل (وهذه ركن الحماية).

الثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد إلى هذه الدنيا لاستحصال كمال يهيئه لعالم أرفع وأوسع.

أما الخصال الثلاث فهي تبعاً : الحياء والأمانة والصدق.

ولكل من هذه العقائد والخصال فوائد في الاجتماع الإنساني وفي قيام الأمم.

والملاحظ أن الأفغاني لا يجادل في أحقية هذه الخصال بل في منفعتها كحجة كافية للإقناع :

فاعتقاد الإنسان بأنه أشرف المخلوقات يرفع المعتقد عن الخصال البهيمية ويجعله أقرب إلى التمدن. أما اليقين بأشرفية الأمة وباطلية مخالفيها فهو دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية (العلوم والفنون والصنائع والشرف). أما العقيدة الثالثة فتدفع مصدقها إلى تهذيب نفسه وتطهيرها من الخيانة والكذب وسائر الرذائل.

وينفع الحياء في الترفع عن الشهوات والإباء والغيرة. كما تنفع الأمانة في حفظ الأمن وسلامة المعاملة فهي مستقر أساس الحكومات. أما فضل الصدق فيكفي أن يظهر بأن الاستهداء إنما يكون بالاستخبار فلا تتم فائدة الخبر في الهداية إلا أن يكون من مصدر صدق: والاستهداء ضروري بالنظر إلى ضعف الإنسان.

ذاك هو قصر السعادة الإنسانية القائم بستة جدران، والذي «تدكدكه» أعاصير أفكار الدهريين فتلقي بالنوع الإنساني الضعيف إلى عراء الشقاء وتهبط به من عرش المدنية الإنسانية إلى أرض الوحشية الحيوانية.

قول الحمية إذن ليس قول الحقيقة المنزهة عن الغرض، بل قول المنفعة. إلا أنه لافرق بين الحقيقي والنافع لأن الحقيقي نافع والكاذب ضار. وقول الحمية لا يطور نظرية هذا التلازم بل يضمها فيبقى حكمة عملية.

لكن ماذا عن قول الصداقة أو ما بدا أنه كذلك ؟

6 - جدل الصداقة والحمية

لن أطيل الوقوف عند نص فرح انطون لأن ثمة من سيتوقف على الجامعة كما علمت. لكنني أذكر بأن الكلام يجري على «فلسفة» ابن رشد فيبني ف. انطون على قول رينان ويدفع عن العلم والعلمانية وينادي بفصل الدين عن الدولة، أي يعلن انتسابه إلى أوروبا. يتوقع إذن أن يكون القول قول الفلسفة تحركه الصداقة ومطلب اليونيفرسال.

في حين يدفع الشيخ محمد عبده عن الدين الإسلامي ويفاضل بينه وبين المسيحية. من المتوقع إذن أن يكون القول قول الخاص لا العام تحركه الحمية والمنفعة العملية، لا مجرد الحقيقة.

فهل ينطبق الإعلان على البيان ؟

تفيد مطالعة الردود والردود عليها أن فرح انطون يؤكد على كلية الحقيقة «لأن ما

يكتب يكتب باسم الإنسانية فقط لا باسم حزب واحد»⁽²⁰⁾، ولأنه يريد حكماً مجرداً عن الشهوة والغرض «ولأنه يطلب الإنصاف الذي يقتضي أن يحكم على جميع الناس حكماً واحداً، ولأنه حين يريد الحكومة المدنية يريد لها أن وظيفتها حماية حرية الفكر أي البحث بالعقل إلى «أعمق أعماق الأسرار الأبدية»⁽²¹⁾.

إلا أنه يعلن أن لا غرض له غير «غرض الفضيلة المقدسة» ويضيف: وقد قلنا «الفضيلة» ولم نقل «الحقيقة» لأن الحقيقة لله وحده. ويدافع عن الإيمان بغير المعقول (لأن الإيمان لا يكون إلا بغير المعقول) إنما من دون أن يطور نظرية ذلك.

واستأنده الأقوى والأغلب هو إلى حجج منقولة عن مرجعيات لا إلى حجج عقلية.

فيبدو دفاعه عن العقل والعقلانية دفاع حمية تشده إلى غايته: انتفاع الأمة بالالتحاق بروح العصر أو روح العلم وترك الدين الذي مضى زمنه. ولا يسع القارئ إلا أن يربط بين: معنى «التساهل» الذي هو أساس المدنية الحاضرة وكون العقل البشري مطبوعاً على الاختلاف والتباين، وجمال الكون على التنوع في الوحدة⁽²²⁾. وبين المطلوب من فعل القول: «نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة».

أما الأستاذ عبده فيعلن نهوضه لنصرة ما لحق بدين الإسلام. ويأخذ على كتاب الجامعة التعبير عن «أهوائهم وأفكارهم» من دون «عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء». فيدفع مجادله إلى الإعلان، في يأس، أنه يصرخ في قفر. ولا يجد وسيلة للإثبات أفضل من رمي الخصم المفترض بالغلط. علماً أن قول الحمية هذا لا ينفك يعلن نسبه إلى العقل فيرفض المعجزات ويختلط دفاعه عن الإسلام بدفاعه عن العقل والعلم.

ويتداخل القولان حتى يصعب التمييز بين دافع حركتهما، حيث يصدر كلاهما عن «التنوير» والرغبة في «التحديث» فتأخذ الحمية الاثنان معاً للدفاع عن العلم والعقل.

ولا يختلفان إذ يختلفان إلا في المضمون وحسب، أي في توظيف هذا الدفاع لغاية دون أخرى. يختلفان في العلمانية أو في فصل الدين عن الدولة.

فيدفع أنطون عن الفصل بأدلة «تاريخية» ونفعية، إن صح القول. وبينه على نسبة الحقائق ومضمرات الليبرالية.

ويدفع عبده عن الوصل بأدلة «عقلية» من جنس التي غرضها «إعلان الحق وإظهار الواقع». ويصدر، في ذلك، عن مضمرات الدولة-العناية.

يختلفان في الآتيقا إذن، إنما يختلفان بحمية، وببقيان فيها. ويتابعان معاً التباس الانشغال بالعمل من دون تطوير نظريته أو النظر فيه.

ينشئان أخلاقاً لا قولاً في الأخلاق وسياسة لا قولاً في السياسة.



(20) ابن رشد و...، ص 166.

(21) م. ن.، ص 144.

(22) م. ن.، ص 148.

وهكذا يملأ الانشغال الأطيقي الحيز كله، وتلف الحمية الجميع، وتصير الصداقة «تراحمًا» بين متحابين. يغادر اليونيفرسيل وتزم الفلسفة الى مجرد سياسة.

7 - الحاجة إلى الفهم

أعرف أنه لو كان ريتشارد رورتي بيننا لكان قاطعني هنا قائلاً: لكن هذا التفريق بين الأخلاق والقول في الأخلاق والسياسة والقول في السياسة ليس مصاقباً (ليس بذى معنى ولا بمنتهج) لإثنين:

أولاً: لأن اليونيفرسيل في أزمة من زمان كثير.

ثانياً: لأنه تبين أن السؤال الأساسي في الفلسفة سؤال سياسي.

وكل ذلك منذ أصل الأنواع الذي لدارون.

ولأضاف: أن «اليونيفرسيل» الكلاسيكي ليس سوى خلاصة تأليف أجوبة عن سؤالين: «ما الإنسان؟». وهو سؤال ميتافيزيقي وعلمي، «ومن نحن؟». وهو سؤال سياسي. بمعنى أن العالمية الإنسانية قائمة على تصور طبيعة إنسانية على ماهية ثابتة، لكن اكتشاف دارون بأن ما نسميه نوعاً بيولوجياً ليس سوى حصيلة المصادفة، يقضي على التمييز الموروث، من اليونان ومن الأنوار، بين طبيعي وصنعي.

فحسب نيتشه وجيمس ليست الأسئلة الميتافيزيقية سوى أسئلة سياسية مموّهة. بمعنى أن اختيار لغة معينة لوصف الكائن (لغة الفيزياء مثلاً) لا يعني سوى الاختيار بين مشروعات إنسانية مختلفة. والاختيار إنما يحصل لفائدته، لهدف تكنولوجي معين، لكنه غير صالح لكل هدف.

الأوصاف أدوات. وأهداف مختلفة تفرض أدوات مختلفة.

وتعزيزاً لنيتشه وجيمس (أي للنفعية) يعيد رورتي التأكيد على الاستحالة العملية لليونيفرسالية الأخلاقية: كيف يمكن للشعوب الغنية أن توزع ثرواتها لتمنح حياة أفضل لأطفال العالم وتحرم أطفالها، علماً أن هذه الثروات لا تكفي الجميع. من لديه قطعة خبز كيف سيوزعها على مائة جائع؟ وإن وزعها من ستكفي؟ لا بد إذن من الفرز⁽²³⁾.

يعيد رورتي إذن، ومن قبله العصر كله، الاعتبار للاختزال السياسي، اختزال الميتافيزيقا إلى سياسة، والاعتبار من ثم لتقليل أهمية الفارق بين مطلب الكلية ومطلب الخصوصية بل للتأكيد على أن العام، اليونيفرسيل، ليس سوى خاص الأقوياء والأغنياء.

وفي ما يخصنا، يوسع العصر إذن المجال المنطقي لقول الحمية ويساويه بقول الصداقة. ولا غرابة في ذلك إذا ما انتبهنا إلى أن هذا العصر المنصرم هو عصر الحرب بامتياز.

Richard Rorty: *Moral Universalism and Economic Triage*, In UNESCO philosophy forum 1996, (23)

* <http://www.unesco.org/phiweb/txt/uk/rort/rort/html>

لن أجادل العصر كله هنا والآن. لكنني أشدد على أن تعريف أرسطو : الإنسان حيوان عاقل، لم يكن حتى في ذهن أرسطو تعريفاً وصفيّاً بل تعريفاً غائياً: لأن حقيقة الشيء غايته أي ما يصير إليه، ما ينبغي أن يصير إليه.

وأن التمييز هو بالأحرى بين الأمثلي والواقعي لا بين الطبيعي والصنعي.

وأن التمييز بين الأمثل والواقع حاجة للسعي البشري أيضاً وحاضنة للمعنى.

هل يجب أن أضيف: منذ أكثر من قرن يتكرر السؤال، صراحة أو تورية: «من نحن؟». أو هو يحسب السؤال المفصلي، فلعله لم يعد السؤال. بل لعل السؤال الأكثر مصاقبة الآن هو: ماذا يجري؟.

لعل الحاجة هي الآن إلى أن نفهم، لا إلى أن نعمل بناء على فهم سابق وعتيق.